Die Anfänge der Erkenntnisslehre in der griechischen Philosophie.

Von

H. Siebeck.

Die Frage nach dem Wesen und der Methode der Erkenntniss konnte erst entstehen, nachdem der Speculation in dem empirisch gegebenen Erkenntnissobjecte ein Widerspruch entgegentrat. Sobald das erfahrungsmässig Gegebene, die sinnlichen Erscheinungen, als aus widersprechenden Merkmalen zusammengesetzt erschien, musste das Misstrauen erwachen, ob die mit der sinnlichen Wahrnehmung zusammenhängende Vorstellungsweise der Objecte die Aussendinge ihrer Qualität entsprechend auffasse. In der That finden sich die ersten Versuche einer Lehre vom Erkennen bei demjenigen Philosophen, dessen Speculation, wie Herbart sagt, den Anfangspunkt des Denkens bezeichnet, wie es aus der Erfahrung hervorgehen muss, nämlich bei *Heraklit.* In der Form, in welcher ihm das Gegebene erschien, erblickte er einen Widerspruch, und dieser wurde zum Antriebe des fortschreitenden Denkens. Die griechische Philosophie beginnt mit der Anerkennung des in den sinnlichen Aussendingen gegebenen Problems der *Veränderung*. Das Seiende war den ionischen Physiologen ein Gewordenes und die der Wahrnehmung sich darbietenden Dinge waren so, wie sie sind, durch die Veränderung des Urstoffs geworden. Nur der Urstoff selbst war für die einzelnen Denker ein verschiedener. Den Gedanken, ein bestimmtes materielles Sub-

strat als das ursprünglich Seiende zu setzen, gab zuerst Heraklit auf. Dass die Bezeichnung der Qualität des Seienden als ***Feuer***, deren er sich bediente, nicht in dem physiologischen Sinne aufgefasst werden könne, in dem bei seinen Vorgängern die Ausdrücke ***Wasser*** und ***Luft*** erscheinen, ist mehr und mehr anerkannt worden. Das ununterbrochene Aufeinanderwirken der Gegensätze innerhalb desselben Begriffs, die *μεταβολή* der *ἐναντία*, die er auch als den „Weg zugleich nach oben und nach unten" (*ὁδὸς ἄνω κάτω*) bezeichnete, ist ihm die Grundbedingung des Seins. In diesem Sinne sagt er, das Entgegenstehende sei das Zuträgliche, das zur Erzeugung und Erhaltung Dienende; der schönste Einklang sei das Verschiedene; Alles werde durch den Streit. Der allgemeine Ausdruck für dieses, die Dinge und ihren Inbegriff, die Welt, durchwaltende Gesetz ist der von Sextus Empiricus (vielleicht nach Heraklit's Vorgange) gebrauchte: *ὁ κοινὸς λόγος καὶ θεῖος*. Der Fortschritt der Speculation bei Heraklit besteht hiernach im Vergleich zu dessen Vorgängern darin, dass er den Widerspruch in dem Begriffe der Veränderlichkeit des Seienden zuerst anerkannte. Die Veränderung, die er wie die Ionier dem Seienden beilegte, war ihm der beständige Fluss der Dinge, in welchem das Vorhergehende sich selbst aufhebt und ein Neues erzeugt, doch so, dass die vorige Beschaffenheit noch nicht völlig aufgehoben ist, während schon das Entgegengesetzte eintritt, welcher also die einander widersprechenden Bestimmungen von Nichtmehr-sein und Noch-nicht-sein zusammenfasst, d. h. in welchem Sein und Nichtsein neben einander bestehen (*πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι*).

Weiter aber als bis zu der Nachweisung des Widerspruchs gelangte die Heraklitische Speculation nicht. Es war damit nur der Fingerzeig gegeben für die Behandlung der metaphysischen Probleme, aus welcher sich die Nothwendigkeit der Ergänzung und Berichtigung der widersprechenden Begriffe im Denken hätte ableiten lassen; aber Heraklit nahm die Hindeutung für das Wesentliche der

Sache selbst und setzte als die Qualität des Seienden den Widerspruch innerhalb desselben Begriffs. Die griechische Speculation hielt eben, wie Herbart sagt [1]), ihren Blick gerichtet auf das Gegebene; ihre Sorge war, wie dieses sich möge fassen und halten lassen; eine „Ergänzung" desselben lag ihr somit fern. Die nächste Folge davon war, dass die Heraklitische Speculation, soweit sie sich auch über die Versuche der Ionier erhob, doch eine wesentliche Bereicherung der Metaphysik durch neue Probleme nicht herbeiführte. Die metaphysische Speculation blieb auf die Behandlung der Begriffe des Seienden, des Nicht-Seienden und des Veränderlichen angewiesen und die Fortbildungen und Gegensätze der Heraklitischen Lehre haben es nur mit der Stellung zu thun, welche sie diesen Begriffen zu einander anweisen. Das dem Begriff der Veränderung zu Grunde liegende Problem des Dinges mit verschiedenen Merkmalen, sowie die durch die speculative Erklärung des Letzteren bedingten Probleme der Substantialität und Causalität, blieben im Dunkeln, und wer über den Begriff des veränderlichen Seins im Denken hinausgelangen wollte, musste versuchen, „den Stein des Anstosses mit Gewalt wegzuschaffen" [2]), welchen Versuch zunächst die Eleaten machten.

Zu der Anerkennung der Veränderung, als der Qualität des Seienden, hatte die empirische Anschauung Veranlassung gegeben; sobald aber das Veränderliche als die Beschaffenheit der Dinge hingestellt war, trat ihm dieselbe Anschauung mit der Frage gegenüber, woher denn, wenn Alles in der Veränderung bestehe, die Wahrnehmung des Beharrlichen entspringe. Darin lag eine neue Hindeutung auf richtige Behandlung des widersprechenden Begriffs. Es war von diesem Anhaltspunkte der Speculation nicht zu weit zum eigentlichen Begriffe der Substanz (gleichviel wie dieselbe definirt wurde). Aber derjenige, welcher mit Bewusst-

1) Metaph. §. 225.

2) Herbart a. a. O.

sein die Veränderung als das Widersprechende den Erscheinungen zu Grunde gelegt hatte, hätte alle Schritte seiner Speculation zurück thun müssen, um die Ursache zu sehen. Sonach blieb für Heraklit nur der Ausweg, die Sinnesperception, als die Veranlassung der Wahrnehmung des *Bleibenden*, für unzuverlässig zu erklären, und die nächste Folgerung seines Systems erscheint somit als ein Nothbehelf.

War nun die Autorität der sinnlichen Wahrnehmung erschüttert, der Glaube aber an die Objectivität der Erkenntniss festgehalten, so kam es darauf an, ein von den Sinnen unabhängiges Organ der Erkenntniss aufzuweisen. Als solches wurde die *Seele* von Heraklit den Sinnen entgegengesetzt und mit der Annahme eines trüglichen und eines untrüglichen Mittels der Erkenntniss das Erkenntnissgebiet selbst in eine sinnenfällige und eine intelligible Hälfte zerlegt. Die speculative Begründung dieser Zweitheilung des Inhalts der Erkenntniss, den Erweis der innern Nothwendigkeit ihres Nebeneinander-Bestehens, haben die Vorläufer Platon's, vor allem Heraklit und die Eleaten, vergeblich gesucht und auch der Platonischen Denkweise ist er misslungen.

Was uns von der Heraklitischen Erkenntnisslehre überliefert ist, lässt das Bestreben dieser Vermittlung zwischen beiden Erkenntnissgebieten noch deutlich erkennen. Das Organ der wahren Erkenntniss ist nach Heraklit, wie Lassalle näher gezeigt hat, die Seele, insofern das allgemeine, die Natur durchwaltende Gesetz, der *κοινὸς λόγος*, sie selbst mit umfasst, insofern sie also selbst in der *μεταβολή* der Gegensätze ihre Qualität hat. In diesem Sinne berichtet Sextus Empiricus als Heraklitische Ansicht, dass die Seele durch das Theilhaben (*μετοχή*) am *κοινὸς λόγος* zur vernünftigen Einsicht gelange. 1) Ebenso erhellt aus dieser Auffassung, was Aristoteles als Heraklit's Meinung anführt: dass das Bewegte durch Bewegtes erkannt werde. 2) Die

1) *γινόμεθα λογικοί*. Sext. Emp. adv. Math. VII 129.

2) Aristoteles de anima I. 2.

„Bewegung“ besteht in der *μεταβολή* der Gegensätze, und die Seele, als dieser Bewegung theilhaftig, ist ebenso ein Bewegtes, als die Dinge, welche erkannt werden. Hierher gehört auch das Heraklitische Fragment [1]), wonach das „Denken“ etwas Allen Gemeinschaftliches ist. Wenn das ewige Werden das All selbst durchdringt und dessen Inhalt ist, so muss die Erkenntniss, die darin besteht, dass die Seele der absoluten Veränderung unterliegt, eben allgemein sein. Dies bestätigen die erklärenden Worte des Sextus: *εἶναι γὰρ τὸ ἓν σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην, ἧτε οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.* Diese *γνώμη* ist das Verhältniss des Gegensatzes und das „Wissen“ dieses Verhältnisses besteht in dem Theilhaben an demselben.

Da nun die Seele, obgleich ein integrirender Theil des Ganzen, diesem zugleich als in sich abgeschlossenes Individuum gegenübersteht, so bedarf sie eines Mittels, durch welches ihr Zusammenhang mit dem Allgemeinen hergestellt wird, und ebenfalls bedarf das Verhältniss der Sinne zur Seele einer näheren Bestimmung. In diesem Sinne muss die Stelle des Sextus [2]) aufgefasst werden, in welcher Heraklit's Ansicht über die Zustände des Schlafens und Wachens wiedergegeben ist. Der Verstand, heisst es da, verliert während des Schlafes das Bewusstsein von den Dingen und die Erkenntniss derselben, weil in diesem Zustande die Sinne und mit ihnen die Verbindung, welche dieselben mit der „Umgebung“ (*περιέχον*) vermitteln, geschlossen sind. Im Wachen aber, bei geöffneten Sinnen, erlangt er die Fähigkeit der Einsicht, indem er durch die Sinne, wie durch Oeffnungen, hervorkommt. Hier ist einleuchtend, dass das *περιέχον* die Bezeichnung des *κοινὸς λόγος* ist, dasjenige Allgemeine, innerhalb dessen nach Heraklitischer Auffassung sich jedes Einzelwesen befindet. Von ihm ist, nach dem Vorstehenden, die Seele in dem Zustande der geschlossenen

---

1) *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν.*

2) a. a. O

Sinne, ihrer wesentlichen Function nach, ausgeschlossen, während die Sinne, wenn sie „offen“ sind, die Verbindung zwischen Seele und *περιέχον* herstellen. Sonach sind die Sinne die *πόροι*, welche die Seele mittelbar des *κοινὸς λόγος* theilhaftig, d. h. wahrhaft erkennend machen. Mit dieser Folgerung stehen die von der Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung sprechenden Stellen des Ueberlieferten nicht in Widerspruch. Denn es handelt sich in dem einen Falle um die Verbindung, welche die Wahrnehmung zwischen der Seele und dem *κοινὸς λόγος* herstellt, in dem andern um den Anspruch derselben, statt dieses vermittelnden Bandes selbst Erkenntniss zu sein. Auf das Letztere bezieht sich Heraklit, wenn er von der Erkenntniss, welche in dem Theilnehmen der Seele am Allgemeinen besteht, die von der einzelnen Individualität bestimmte Erkenntniss ausdrücklich unterscheidet [1]).

Die Unzulänglichkeit dieser Theorie der Erkenntniss leuchtet da ein, wo Heraklit in der Ableitung von dem allgemeinen Princip die Einzeldinge zur Erkenntniss bringen will. Da heisst es: „Da dieses sich so verhält (die Gegensätze), so verstehen die Menschen es nicht. — — Denn derjenigen Dinge, die nach diesem Verhältniss geschehen, erscheinen sie unkundig, wenn man sie auf die Probe stellt; solcher Begriffe und Werke nämlich, wie ich sie durchgehe, indem ich jedes zertheile (*διαιρέων ἕκαστον*) und sage, wie es sich verhält (*φράζων ὅκως ἔχει*)“ [2]).

Wie hier das „Sagen wie es sich verhält“ auf Grund des Zertheilens (*διαιρεῖν*) zu verstehen sei, hat Lassalle durch eine Stelle des Philo über Heraklit nachgewiesen, in der es heisst: Das Eine ist das aus zwei Gegensätzen in der Art Zusammengesetzte, dass, wenn man es zerspaltet, die Gegensätze deutlich hervortreten. Ist es nicht dieses, was

---

1) Fragment bei Sextus: *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ. τοῦ δὲ λόγου ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φύσιν.*

2) Sext. Emp. a. a. O. 131.

— Heraklit als Hauptsatz seines Werkes vorangestellt hat?“ [1])

Das „Zertheilen“, dessen Sextus erwähnt, erklärt sich durch das in letzterer Stelle angeführte „Zerspalten“ (*τέμνειν*). Die Erkenntniss des Einzeldings liegt in der Nachweisung der Gegensätze, in welche das „Eine“ gleichsam auseinandergelegt wird und deren *μεταβολή* das Wesen des Dinges ausmacht. Als ein Beispiel für dieses Aufweisen der *ἐναντία* an dem Einzelbegriff lässt sich die Darstellung der sinnlichen Wahrnehmung im Platonischen Theätet betrachten, welche, wie schon Zeller [2]) hervorgehoben hat, ihrer ganzen Eigenthümlichkeit nach als aus der Heraklitischen Philosophie abgeleitet zu betrachten ist. Danach [3]) entsteht Wahrnehmung durch zwei entgegengesetzte Bewegungen, von denen die eine von dem wahrgenommenen Objecte, die andere von dem wahrnehmenden Subjecte ausgeht. So ergibt sich z. B. die Wahrnehmung der Farbe dadurch, dass die Richtung der Augen mit dem entsprechenden von dem Object kommenden Anstoss zusammentrifft (*ἐκ τῆς προβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φοράν*). Die *προβολὴ τῶν ὀμμάτων* und die *προσήκουσα φορά* des Objects bilden hier die Gegensätze, deren *διαίρεσις* den Begriff zur Erkenntniss bringen soll. Aus dieser Theorie aber ergeben sich unmittelbar folgende Schwierigkeiten.

Die Heraklitische Methode der Erkenntniss reicht nicht weiter, als zu der Anerkennung des Begriffs, soweit er unter die allgemeine Natur der Dinge fällt. Zu beachten ist aber, dass Heraklit zu diesem Resultat offenbar in dem Bestreben gelangt, die Dinge von diesem allgemeinen Princip aus in ihrer individuellen Besonderheit zu erkennen. Wenn He-

---

1) *Ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία. Οὐ τοῦτ' ἔστιν ὃ φασιν οἱ Ἕλληνες — Ἡράκλειτον κεφαλαῖον τῆς αὐτοῦ προστησάμενον — αὐχεῖν;*

2) Geschichte der gr.-röm. Philosophie I. S. 486 Anm. 1.

3) Plat. Theaet. p. 153 E.

raklit ferner nur die Erkenntniss als wahrhaft gelten lässt, welche in dem Aufgehen des Subjects in dem *κοινὸς λόγος* besteht und derselben dann jedes von dem Individuum ausgehende Wissen als sinnliche und deshalb trügerische Wahrnehmung gegenüberstellt, so entsteht die ungelöste Frage, wie das Subject, welches sich als Einzelwesen andern Einzeldingen gegenüber weiss, in der Abstraction von dieser seiner *ἰδία φύσις* Etwas zu erkennen vermöge, und wie anderseits das dem ewigen Werden unterliegende Object in seiner besonderen Eigenthümlichkeit erkannt werden könne. Denn die Aussage, dass Etwas eine (unterscheidende) Qualität besitze, ist bei der jede Beharrlichkeit ausschliessenden Lehre von der absoluten Veränderung unmöglich.

Dieses Resultat der Erkenntnisslehre entspricht genau der Unzulänglichkeit der Heraklitischen Metaphysik. Wie die Letztere das Entgegengesetzte, d. h. das Widersprechende im Begriff der Veränderung als Qualität des Seienden selbst setzte, anstatt das Vorhandensein desselben zum Ausgangspunkt für das Denken bei der Bestimmung dieser Qualität zu machen, so war in der Ersteren die wahre Erkenntniss mit der Anerkennung der Allgemeinheit des Widerspruchs abgeschlossen und nicht im Stande, den Grund der verschiedenen Erscheinung und der unterscheidenden Eigenthümlichkeit der einzelnen Objecte zu erfassen.

Anm. Eine Lösung der letzteren Schwierigkeit scheint die erwähnte Theorie des „Zerschneidens" der Begriffe anzustreben. Durch Trennung und gesonderte Aufweisung der Gegensätze wird aber der Begriff, dessen Qualität eben in dem „Streit" der *ἐναντία* bestehen soll, als solcher aufgehoben. Dass auf diese Weise eine *wesentliche* Erkenntniss nicht erzielt wird, bezeugt Heraklit unwillkürlich mit eigenen Worten: *διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει*: „sagend, wie es *sich verhält*", nicht aber: *wie es ist*.

Das Problem der Veränderung mit dem Widerspruche, den es dem Denken darbietet, war auch für die ***Eleaten*** der Ausgangspunkt der Speculation. Ausgehend von der Ueberzeugung, dass widersprechende Bestimmungen von der Qua-

lität des Seienden fern gehalten werden müssten, vermochten sie doch die Hinweisung, welche der Widerspruch im Begriff der Veränderung für die Bestimmung der Verhältnisse des Seienden enthielt, nicht zu erkennen und sahen sich so zu der ausweichenden Annahme veranlasst, dass das Seiende als der Veränderung [absolut] untheilhaft aufzufassen sei. Dadurch blieb auch ihre Speculation in dem engen Kreise der Begriffe des Werdens, des Seins und des Nichtseins befangen. Da sie nun weder das Werdende, d. h. das aus Sein und Nichtsein Bestehende, noch das blosse Nichtsein als das wahrhaft Seiende zu erkennen vermochten, so blieb ihnen als das, was ist, nur das reine Sein übrig [1]). Von diesem Sein mussten zunächst alle Prädicate, welche den Begriff der Veränderlichkeit in sich enthalten, also Entstehen und Vergehen, Endlichkeit und Beweglichkeit wie Unendlichkeit und Unbeweglichkeit, sodann aber diejenigen, welche mittelbar oder unmittelbar den Begriff des Nichtseienden herbeiführen, also Vielheit und Mannichfaltigkeit, ausgeschlossen werden. Sonach bestand nur das reine Sein als das Eine, ausser welchem nichts Anderes für in Wirklichkeit seiend gehalten werden konnte, an welches also die Erscheinungswelt in ihrer Vielheit keinen Anspruch hatte. Aber auch nach Ausschliessung der sinnenfälligen Vielheit würde das Denken dem Sein als ein Zweites gegenüber stehen und die Einheit desselben wieder aufheben. Um dies zu vermeiden, setzte *Parmenides* Denken und Sein als identisch. Damit schien er zugleich das Erkennen (welches er vom Denken nicht unterschied) dieses einen Seins zu wahren. Da jedes dem Sein beigelegte Prädicat die „Einheit“ desselben aufheben würde, so musste gezeigt werden, wie trotz dieser Schwierigkeit für das Sein eine Möglichkeit, erkannt zu werden, vorhanden war. Dies glaubte Parmenides durch die Identificirung von Denken und Sein zu erreichen [2]).

1) Vgl. Strümpell, Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen § 39.

2) Strümpell a. a. O. § 43.

Aber die Thatsache der *Erscheinung* einer Vielheit stand dieser angeblichen Einheit des Seins gegenüber, und wenn auch die Wirklichkeit der Vielheit geläugnet wurde, so forderte doch der Schein, die Vorstellung der Vielheit, eine Erklärung und Motivirung durch Ableitung aus der Einheit des Seins. Es fragt sich, wie überhaupt die Vorstellung dieser Vielheit des Nichtseins (als dessen, was absolut nicht ist), entstehen kann, um so mehr, als dieselbe, wenn das Denken mit dem *Sein* Eins ist, selbst etwas Nichtseiendes sein muss. Auf diese Frage gibt die Philosophie der Eleaten keine Antwort. Parmenides selbst erkennt dies an, indem er da, wo er auf die Erklärung der veränderlichen Dinge eingeht, die darauf bezüglichen Ansichten als „trügerischen Wortschmuck" ankündigt. So steht in der eleatischen Lehre die auf das reine Sein gerichtete „wahre" Erkenntniss in absolutem Gegensatze zu der Vorstellung der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen, ohne dass auch nur, wie bei Heraklit, der Versuch gemacht wäre, die Vorstellung aus der Erkenntniss abzuleiten.

Anm. Derselbe Mangel findet sich in den Theorien anderer vorplatonischer Philosophen. Wenn *Empedokles* lehrt, dass der Mensch das Wirkliche erkenne, weil in ihm die beiden wirkenden Ursachen, durch welche das All in seiner Beschaffenheit bedingt ist und die vier Elemente, aus welchen Alles besteht, vorhanden sind (Sext. Emp. a. a. O. I, 302 f.), so erinnert dies an das Heraklitische Theilhaben der Seele am κοινὸς λόγος, und wenn er hinzufügt, dass die Einheit des Urwesens (σφαῖρος) in ihrer Wesenheit nur durch sich selbst entsprechend erkannt werde, vom Menschen aber nur unvollständig erfasst werden könne, so statuirt er damit dieselbe Kluft zwischen sinnlicher und intellectueller Erkenntniss, wie Heraklit. Dasselbe thut *Demokrit* mit der Bestimmung, dass jede qualitative Erscheinung nur sinnenfällig sei, die Verstandeserkenntniss aber auf das (durch die Atome) quantitativ Bestimmte sich erstrecke. (Sext. VII, 138.) Für die Weiterbildung der Erkenntnisslehre durch Plato sind jedoch nicht diese, sondern die Ansichten der Eleaten und Heraklit's massgebend gewesen, nur theilweise *Pythagoras*.

So hatte sich die Speculation, nachdem sie an dem rechten Wege, der zur Qualität des Seienden führte, vorüber-

gegangen war, in einen engen Kreis von Begriffen verloren, welchen sie nicht zu erweitern und dessen einzelne Bestandtheile sie nicht genügend auf einander zu beziehen wusste. Die Kritik der bisherigen Methode zu üben, war die sophistische Denkweise berufen. Wenn in den Systemen der früheren Denker subjective Wahrnehmung und objective Erkenntniss unvermittelt gegen einander bestehen blieben, so schien die Sophistik dem für das Subject Unzulänglichen der bisherigen Speculation durch die Behauptung abzuhelfen, das Denken sei überhaupt nicht berechtigt, über die dem erkennenden Subject empirisch dargebotenen Erscheinungen auf speculativem Wege hinauszugehen, vielmehr habe man statt die Vorstellungsweise des Subjects unter die Consequenzen eines den Aussendingen zu Grunde gelegten Princips zu beugen, die dem Subject von Natur eigenthümliche Auffassung und Betrachtungsweise der Objecte als Norm des Erkennens anzusehen. Die scheinbare Unmöglichkeit, sinnliche und intellectuelle Erkenntniss wissenschaftlich auf einander zu beziehen, diente der Sophistik dazu, die Möglichkeit objectiver Erkenntniss überhaupt zu läugnen und an deren Stelle die unmittelbare empirische Subjectivität, das zufällige Vorstellen und Wollen des Indiduums zu setzen.

Die sinnlichen und intelligiblen Erkenntnissobjecte standen sich bei Heraklit und Parmenides so unvermittelt gegenüber, wie die Systeme des Heraklit und Parmenides selbst. Eine Philosophie, welcher es gelang, das einfache Sein des Letzteren und die absolute Veränderung des Ersteren dialektisch auf einander zu beziehen, musste auch dahin führen, die gegenseitige Bedingtheit der beiden Erkenntnissgebiete nachzuweisen.

Der Widerspruch in der erfahrungsmässig gegebenen Veränderung bildet auch für Plato den Ausgangspunkt der Speculation. Die bisherigen Systeme hatten gezeigt, dass weder die Sanctionirung noch die ebenso einseitige Negirung desselben zu einer haltbaren Anschauung von der Qualität

der Dinge führte, und es war somit aufs Neue die Veranlassung gegeben, den erfahrungsmässig vorliegenden Begriff so zu entwickeln, dass der darin enthaltene Widerspruch gehoben wurde.

Zu diesem Zwecke diente der Platonischen Speculation die *Sokratische* Methode der Begriffsbestimmung, welche allerdings geeignet war, das Einseitige und Willkürliche der sophistischen Anschauung zu überwinden, aber den Kreis der Begriffe, mit deren „Bearbeitung“ die Philosophie bis dahin sich begnügt hatte, nicht zu erweitern vermochte. Sokrates' Methode hatte im Gegensatz zu den Resultaten der Sophistik das Verhältniss der Erkenntniss zu den einzelnen Vorstellungen durch ein logisches Zusammenordnen der Gedanken zu Begriffen festzustellen gesucht und den allgemeinen Begriff als die Schranke der subjectiven Willkür im Erkennen der Dinge aufgestellt. Indem sie in den Vorstellungen der Aussendinge das Zufällige von dem Allgemeinen unterscheiden lehrte, wurde sie für Plato die Veranlassung, den Widerspruch, welchen die sinnlichen Objecte darboten, durch Distinction des in der Vorstellung eines gegebenen Objects hervortretenden Generellen uud des durch die Beziehungen zu andern Sinnendingen damit verbundenen Zufälligen zu erklären. Mit dieser *Unterscheidung der logischen und der Beziehungsverhältnisse der Begriffe* that Plato den Schritt über die Resultate seiner Vorgänger hinaus; bei ihr blieb aber auch seine Speculation stehen. Was sich von dieser vom denkenden Subject ausgehenden Unterscheidung auf die Beschaffenheit der *sinnlich wahrnehmbaren* Objecte schliessen liess, und wie das Verhältniss, welches sich im Denken als das Erfassen eines Wesentlichen unter einer Menge von Zufälligkeiten widerspiegle, sich an den Aussendingen selbst darstelle, wurde nicht begründet. Ein neues metaphysisches Problem wurde dadurch nicht gewonnen und es kam somit auch für Plato's System [im Grunde] nur auf eine Bestimmung desjenigen Verhältnisses an, in welchem die Begriffe des Seienden, Nichtseienden und Werdenden zu einander

gedacht werden konnten, ohne sich gegenseitig auszuschliessen oder in Widerspruch mit einander zu gerathen. Wenn nun weder Heraklit mit der Bestimmung: Das Seiende ist die Veränderung, noch Parmenides mit dem Satze: Das Veränderliche ist das Nichtseiende, dem Denken einen befriedigenden Abschluss hatte geben können, so blieb einer Denkweise, welche sich auf die drei angegebenen Factoren beschränkt sah, nichts übrig, als die Welt des Veränderlichen weder vom Sein noch vom Nichtsein unbedingt auszuschliessen, d. h. sie als ein Mittleres zwischen beiden aufzufassen, welches in sich den Hinweis auf ein vom Sinnenfälligen unabhängiges Seiende, wie auf das die Reinheit jenes unbedingt Seienden aufhebende Nichtseiende enthält. So ergeben sich für Plato die zwei Erklärungsprincipien des Erkenntnissobjectes: Das an sich Seiende, die unveränderlichen Ideen, welche in der Sinnenwelt nur getrübt erscheinen und nur dem reinen Denken zugänglich sind, und die ihnen gegenüberstehende blosse Form und absolute Veränderlichkeit, der unbegrenzte und unendlich theilbare Raum und die Bewegung. Das aus Beiden „gemischte“ Dritte sind die sinnlichen veränderlichen Erscheinungen.

In dieser Bestimmung der Sinnendinge als des am wahrhaft Seienden nur „Theilhabenden“ ergibt sich, dass Plato wie Heraklit den Inhalt der reinen Erkenntniss nicht in den Sinnendingen finden konnte, sondern eine über dieselben hinausgehende höhere Stufe des Erkennens aufzuweisen hatte. Darin aber unterscheidet sich die Platonische Erkenntnisstheorie von den früheren Versuchen derselben, dass sie nicht nach der schon im Princip festgestellten objectiven Betrachtungsweise der Dinge construirt wurde, sondern derselben zur Seite, wenn nicht voraus ging und den Beweis derselben zu führen versuchte. Diese Eigenthümlichkeit des Platonischen Systems lag schon in der Anwendung der Sokratischen Methode der Begriffsbestimmung begründet, von welcher aus Plato die Reconstruction der Qualitätsbestimmung des Seienden und die Widerlegung der sophistischen

Anschauung unternahm. Die früheren Systeme hatten ein bestimmtes Moment in der Qualität der Objecte zum „Seienden“ gemacht und das diesem Entgegengesetzte als Schein bezeichnet [1]). Ein Bestimmungsgrund für dieses Verfahren, demzufolge die eine Seite des Erscheinenden als seiend, die andere als nichtseiend bezeichnet wurde, war nicht vorhanden gewesen und es hatten Schein und Sein, Wahrnehmung und Erkenntniss ohne gegenseitige Bedingtheit nebeneinander gestanden. Sokrates' Methode nun wies auf die Nothwendigkeit eines Kriteriums der Wahrheit hin und erblickte dasselbe in einer das Allgemeine von dem Zufälligen trennenden, aus dem allgemeinen menschlichen Bewusstsein hervorgehenden Denkoperation. Indem nun auf Grund dieser Methode Plato zu zeigen unternahm, dass das Denken über die mit Widersprüchen behaftete sinnliche Wahrnehmung hinaus zum widerspruchslosen Erfassen der reinen Qualität der Dinge zu gelangen habe, war ihm damit schon das Bestreben gegeben, „die Brücke zwischen dem Endlichen und Unendlichen“ zu finden.

Plato war mit Heraklit darin einverstanden, dass das Sinnenfällige der Veränderung unterliege. Er bestreitet aber, dass das in der Veränderung Befangene das Seiende selbst sein könne. Denn die Denkthätigkeit, welche auf objective Erkenntniss des *Was* des Seienden gerichtet ist, findet in dem ewigen Werden keinen Halt. Die absolute Veränderung äussert sich nach zwei Seiten hin: in der qualitativen Veränderung (ἀλλοίωσις) und im Ortswechsel (περιφορά). Beide Seiten müssen im steten Fluss als zusammenwirkend gedacht werden [2]). Für die Erkenntniss hört bei dieser doppelten unaufhörlichen Bewegung jeder bestimmte Eindruck auf und die sinnliche Function, welche die Dinge als in diesem Flusse befangen darstellt, die Wahrnehmung ist demnach nicht wahre Erkenntniss. Sie beruht, wie der

1) Vgl. Herbart, Metaphysik I, S. 590, 591.

2) Plat. Theaet. p. 181 C ff.

„ewige Fluss“ selbst, auf dem Verhältniss des Wirkens und Leidens, deren ununterbrochenem Wechsel die Erscheinungen unterliegen. Gegegensätze des Wirkens und Leidens sind unzertrennlich verbunden, so dass das Wirkende immer ein Leidendes voraussetzt und umgekehrt [1]. Der Wechselverkehr dieser beiden Formen und ihre gegenseitige „Reibung“ (τρῖψις) ist die Quelle der Wahrnehmung. Diese entsteht, wenn die vom Object ausgehende Bewegung mit der vom Organ des Subjects kommenden Gegenbewegung zusammentrifft und dadurch die Anerkennung des Vorhandenseins eines äusseren Gegenstandes im Subject bewirkt. So ist Wahrnehmung (αἴσθησις) ein Mittleres zwischen Wirkung und Gegenwirkung, der Act des Zusammentreffens zweier entgegengesetzten Bewegungen. Was aber auf Grund der αἴσθησις an den Dingen erkannt wird, ist „an und für sich Nichts“ (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μηδέν [2]), d. h. nichts objectiv Feststehendes. „Denn es gibt weder etwas Wirkendes, ποιοῦν τι, ehe es mit dem leidenden Gegenstande zusammentrifft, noch etwas Leidendes (πάσχον), bevor das Wirkende dazu kommt.“ Was als Actives auftritt, erscheint im Zusammentreffen mit andern wieder passiv und umgekehrt.

Man sieht hier deutlich, wie der Heraklitische unaufhaltsame Fluss auch die Speculation Plato's von dem Punkte fortriss, von dem aus sie aus dem eng gezogenen Kreise der überlieferten metaphysischen Anschauungen sich hätte erheben können. Dass in dem Verhältnisse des Wirkenden zu demjenigen, an welchem die Wirkung sich äussert, das Verhältniss der *Ursache* zur Wirkung sich ausdrücke und dass der „ewige Fluss“ nur das erscheinende Resultat dieses Verhältnisses und nur so lange „ewig“ sei, als man nicht den *causalen* Zusammenhang dessen, was die erscheinende Veränderung hervorbringt, mit dem, *an welchem* die Verände-

1) a. a. O. p. 156 A ff.

2) a. a O. p. 156 E.

rung sich zeigt, erkannt hat, wird von Plato übersehen und damit die Bedeutung des Begriffs der Causalität für die Bestimmung der Qualität des Seienden im Dunkeln gelassen. Das *ποιοῦν εἶναί τι*[1]), womit die Ursache eines bestimmten Seins bezeichnet werden soll, als neu gewonnenen Begriff einer speculativen Bearbeitung zu unterziehen, hinderte eben der „ewige Fluss", in dessen unaufhaltsame Strömung nichts hineingetragen werden durfte, wodurch die Relativität der Bestimmungen der Sinnendinge hätte aufgehoben werden können.

Für das wahrnehmende Subject würde sonach nur chaotisches Durcheinander von Wirkendem und Leidendem übrig bleiben, wenn nicht der menschlichen *Seele* das [positive] Vermögen, Begriffe zu bilden und die Fähigkeit inne wohnte, anstatt von der *αἴσθησις* beherrscht zu werden, von ihr den Anstoss zu weiterem Denken zu entnehmen[2]). Die Seele hat die Fähigkeit, Empfindungen und Wahrnehmungen auf sich wirken zu lassen, die Eindrücke derselben sich zu vergegenwärtigen und nach Belieben in sich wachzurufen. Die Anlage zur Erkenntniss kann also nicht in der Wahrnehmung aufgehen. Schon die Sprache deutet auf eine über die Wahrnehmung herrschende, nicht von ihr beherrschte Thätigkeit der Seele in der Unterscheidung Desjenigen, *wodurch* (*δι᾽ ὧν*) von dem *womit* (*οἷς*) wir empfinden[3]). Die Veranlassung zur Wahrnehmung ist in den Sinnen gegeben, Dasjenige aber, was die Empfindung zum Bewusstsein bringt, ist die Seele, in welcher die einzelnen Wahrnehmungen ihren Vereinigungspunkt finden[4]). Sie vermag die verschiedensten Wahrnehmungen der verschiedensten Sinne zu verknüpfen, zu vergleichen und das ihnen Gemeinsame herauszusondern. Ferner beweist die Erfahrung, dass die Seele

1) Theaet. p 157 A.
2) Rep. VII p. 523 B.
3) Theaet. p. 184 C.
4) Phileb p. 33 D.

auch von der Wahrnehmung unabhängige Begriffe auffasst und selbständig verarbeitet. Solche Begriffe ergeben sich durch das Aufsuchen Dessen, was bestimmten concreten Fällen das Gemeinsame ist. Es muss also der Seele ein sich über die Sphäre des Wahrnehmbaren erhebendes Vermögen, nämlich *das Allgemeine* zu suchen, innewohnen [1]).

Aus der Vergleichung der verschiedenen αἰσθήσεις entspringt jedoch noch nicht die Einsicht des Begriffs an sich, sondern zunächst diejenige Stufe des Erkennens, welche die Möglichkeit des Irrthums noch in sich hat und deshalb als *Meinung* (δόξα) bezeichnet wird. Sie entsteht durch *Nachdenken* (διάνοια) über die Wahrnehmung. Dieses Nachdenken wird mit einem Gespräch verglichen, welches die Seele „mit sich selbst" über Dasjenige, was sie erforschen will, anstellt [2]). Die δόξα ergibt sich als das Resultat des auf Veranlassung der Wahrnehmung entstehenden Nachdenkens, während diejenige Vorstellung, welche das unmittelbare Ergebniss der Empfindung ist (die Plato von der Wahrnehmung nicht unterscheidet), als *Einbildung* (φαντασία) bezeichnet wird.

Δόξα ist noch nicht wahre Erkenntniss; sie hat ihrer Entstehung nach die Welt des Veränderlichen zum Inhalt und ist ein Meinen über die sinnlichen Erscheinungen. Der immerwährenden Veränderung gegenüber haben die Meinungen über das Veränderliche keinen Bestand und die δόξα ist daher dem Irrthume ausgesetzt. Selbst mit der Annahme einer *richtigen* Meinung ist keine objective Erkenntniss gegeben. Schon die Thatsache, dass man von *wahrer* und *falscher* Meinung sprechen kann, deutet an, dass die Meinung dem Begriff der Erkenntniss nicht entspricht. Wer richtige Meinung für Erkenntniss hält, müsste, um ein Kriterium für die Unterscheidung von Irrthum und Wahrheit zu erlangen, anzugeben wissen, worauf die falsche Meinung

1) Theaet. p. 183—187.

2) Soph. p. 263 D ff.

beruht. Der Versuch, eine Definition der falschen Meinung aufzustellen, worauf im Theaetet des Weiteren eingegangen wird [1]), weist als dieses Kriterium den Begriff der Erkenntniss auf, an welchem die Meinung in Bezug auf das Wahre und Falsche an ihr gemessen wird. Ob die *Meinung* über Etwas wahr oder falsch sei, kann nur Derjenige entscheiden, welcher dieses Etwas *erkannt* hat, d. h. Einsicht in Begriff und Wesen desselben besitzt. Von dem Gebiete der Erkenntniss ist somit der Irrthum ausgeschlossen, es gibt in Bezug auf dieselbe, wie Schleiermacher in der Einleitung zum Theaetet sagt, kein Wahr oder Falsch, sondern nur ein Haben und Nichthaben.

Wenn nun der Inhalt der *δόξα*, die Erscheinungen, dem Irrthum Raum gibt, der Begriff der Erkenntniss aber den Irrthum ausschliesst, so kann der Inhalt der Erkenntniss (*ἐπιστήμη*) nicht derjenige der *δόξα*, also nicht die Welt des Sinnenfälligen sein. Dasjenige, was *erkannt* wird, muss also übersinnliche Realität haben.

Den Inhalt der *δόξα* bildet ein immerfort sich Veränderndes, im ewigen Werden Begriffenes, welches eine bestimmte Qualität nicht unterscheiden lässt und sich damit der Erkenntniss entzieht. Der Inhalt der Erkenntniss kann daher dem Werden nicht unterliegen; er muss *sein*. Meinung und Erkenntniss verhalten sich, wie Werden und Sein [2]).

Aber das der begrifflichen Entwickelung unzugängliche *eine Sein* des Parmenides durfte nicht an die Stelle der Herakliteischen Veränderung treten. Die *ἐπιστήμη* als die Wissenschaft vom *Seienden* war bei einem Systeme, welches auf die Frage quid sit? nur die Antwort hat: *ἔστι γὰρ εἶναι* [3]), unmöglich gemacht. Plato ging daher zu der Annahme einer Vielheit des Seienden fort, ohne jedoch in die sinnlich-stoffliche Auffassung desselben zurückzufallen. Eine Wissen-

1) Theaet. p. 187 ff.

2) Tim. p. 29 A.

3) Herbart, de Platonici systematis fundamento. Kl. Schriften, hrsg. v. Hartenstein I., S. 89.

schaft der Erkenntniss konnte es erst geben, wenn eine Antwort auf die Frage: τί εἴη ἕκαστον τῶν ὄντων möglich wurde. So wurde die dem Sinnenfälligen enthobene Vielheit des Seienden in den allgemeinen Begriffen erfasst und die ἐπιστήμη zur Wissenschaft von den *Ideen*.

Ein Versuch, das Seiende als eine Vielheit übersinnlicher Realitäten aufzufassen, war der Platonischen Speculation schon in der Pythagoräischen Zahlenlehre vorausgegangen, in welchem die zwischen dem Sinnlich-Concreten und dem Abstract-Allgemeinen die Mitte haltende Zahl als die οὐσία der Dinge und die Welt als ein System harmonischer Massverhältnisse angesehen wurde. Um das Gebiet der ἐπιστήμη als der Wissenschaft von den Ideen allseitig abzugrenzen, bedurfte es daher des Nachweises, dass der Inhalt der *mathematischen* Erkenntniss nicht für das unbedingt Seiende gelten könne. Die Ausführlichkeit, welche Plato dieser Auseinandersetzung gewidmet hat [1]), entsprang aus der Einsicht, dass die Resultate der Mathematik nicht innerhalb des Gebietes der *Meinung* beschlossen seien. Mathematische Erkenntniss unterscheidet sich von der δόξα durch die Behandlung von Gegenständen, welche der Zufälligkeit der sinnlichen Auffassung nicht unterliegen. Die Zahlen, Figuren, die Arten der Winkel sind ewig, unveränderlich und nicht Objecte der αἴσθησις; aber die Mathematik hat es nicht mit dem allgemeinen Begriffe der Zahl, Figur u. s. w. zu thun, sondern mit diesen Gegenständen selbst. Sie unterscheiden sich daher von den Ideen dadurch, „dass viele derselben gleich sind, während die Idee jedes Mal nur Eine ist. Die vier Seiten des Quadrats sind gleich; die Idee derselben ist nur Eine; sie selbst aber sind ihrer mehrere, obgleich keiner Veränderung unterworfen.“ [2])

Der Inhalt der wahren Erkenntniss, die logischen Begriffe, welche sich zu den sinnlichen Einzeldingen, wie das

---

1) Rep. VI.

2) Herbart, Metaphysik I., S. 599.

Bleibende zum Wechselnden verhalten, sind durch die Abstraction von Allem, was die Erscheinungen der *δόξα* als Inhalt darbieten, gebildet. Von jeder Idee muss daher Einheit und Unveränderlichkeit prädicirt werden. Konnte es aber in der Welt solcher Abstraction wahrhafte Erkenntniss geben? Parmenides, der schon dem Sein Einheit beigelegt hatte, war nicht im Stande gewesen, dem Einen Seienden eine positive Bestimmung zu geben, und auch der Versuch, dies dadurch zu erreichen, dass er dem Sein das Denken zuerkannte, war misslungen, indem er, um nicht die ursprüngliche Einheit wieder aufzuheben, das Denken dem Sein nicht als Prädicat beilegen durfte, sondern mit demselben identisch setzen musste. Dadurch wurde, nachdem die sinnliche Erscheinung der Erkenntniss entzogen war, für das Seiende die Möglichkeit des Erkennens abgeschnitten. Zu demselben Resultate musste, streng gefasst, die Einheit und Unveränderlichkeit der *Ideen* führen. In dieser Unveränderlichkeit ist jede Idee ihrem Begriffe nach von der andern unabhängig und einer Bestimmung durch dieselbe unfähig. Sie lässt folglich nur ein identisches Urtheil zu, wie bei Parmenides vom Sein nur das Urtheil: *Das Sein ist* gelten konnte. Hiernach wäre, wie bei den Eleaten das Sein, so bei Plato das Seiende der Erkenntniss unzugänglich.

Um dieser Schwierigkeit auszuweichen, musste Plato trotz der statuirten Einheit der Ideen eine Verbindung der allgemeinen Begriffe unter einander annehmen und die Ideen als ihrem Begriffe nach einer solchen zugänglich auffassen. Dadurch wurde die Wissenschaft des Erkennens überhaupt erst möglich und zugleich der Eigenthümlichkeit ihrer Methode nach bestimmt. Sie hat die Beziehungen und Verhältnisse der Ideen unter einander auszumessen; ihre Aufgabe besteht, da die Ideen zufolge der Abstraction von allem Erscheinenden das durch sich selbst Bedingte sind, in der Behandlung des Voraussetzungslosen. Die [logischen] Begriffe bezeichnen die Realitäten in der Weise, dass mit jedem gewonnenen Begriff zugleich ein Wissen von der Idee,

welche er ausdrückt, erhalten wird. Da hiernach die Verhältnisse, welche zwischen den logischen Begriffen obwalten, und die an ihnen zum Ausdruck kommenden Vorstellungsformen als „reale Prädicate jener als real gedachten Objecte" anzusehen sind, so besteht die Aufgabe der ἐπιστήμη als der Wissenschaft von den Ideen in der Entwickelung der Verhältnisse der Begriffe, ihre Methode also in der Anwendung der logischen Operationen, welche von Plato zum Theil erst aufgefunden wurden. Das Bedürfniss einer Wissenschaft der Begriffsverbindung erhellt aus dem Umstande, dass weder alle Begriffe sich verknüpfen lassen, noch alle solcher Verbindung widerstreben [1]). Die Methode dieser Wissenschaft (der „Dialektik") stellt sich als eine zweiseitige, eine synthetische und eine analytische dar, insofern sie sowohl von niederen zu höheren und höchsten Begriffen aufsteigt, als auch, vom höchsten Begriffe ausgehend, zu den niederen Begriffen herabschreitet [2]).

Bei Aufstellung dieser Methode der Dialektik wird, wie schon angedeutet, die Frage nicht berücksichtigt, wie die einheitliche und unveränderliche Idee eine Verbindung mit einer andern gleichfalls einheitlichen und unveränderlichen eingehen könne, ohne wie diese ihre Unveränderlichkeit aufzugeben. Genug, dass die logischen Begriffe in gegenseitiger Unter- und Ueberordnung und Verknüpfung ein von der Vernunfterkenntniss auszumessendes Gebiet bezeichnen. Wenn mit jedem logischen Begriffe ein Seiendes erkannt wird, so zeigen sich die Beziehungen desselben zu andern Begriffen von selbst als ebenso viel Eigenthümlichkeiten des Seienden. Die Beziehung der logischen Formen, in welchen die Begriffe gedacht werden, auf Verhältnisse des Seienden, diese *Verwechselung von Denken und Erkennen* half auch über die Schwierigkeit der Frage nach der Ursache, der zufolge die Ideen in gegenseitige Beziehung treten, hinweg,

---

1) Vgl. Soph. p. 251 A—253 E.

2) Rep. VII p. 511 B. vgl. Menon p. 16 D.

eine Frage, welche nachher Aristoteles aufwarf. Wer in den Beziehungen der Begriffe, welche das logische Denken aufweist, die Qualitäten des Seienden sieht, weil er sich „nicht darein finden kann, dass allgemeine Begriffe lediglich Producte des Vorstellers sind“ [1]), hat zu der Frage, wodurch diese angeblichen Beziehungen des Seienden entstehen, nicht mehr Veranlassung, als zu der nach der Grundursache der a priori gegebenen Normen des Denkens.

Wenn aber auch die Nothwendigkeit des Begriffs der Causalität bei Plato nicht zum Bewusstsein gelangte, so war dieser Begriff in dem System desselben doch nicht so weit entbehrlich, dass nicht wenigstens an einer Stelle das Bedürfniss eines Ersatzes sich fühlbar gemacht hätte. Dieser Fall trat bei der Bestimmung des Zusammenhangs zwischen dem Sein der Ideen und dem nachgebildeten scheinbaren Sein der Sinnendinge ein, welcher Zusammenhang von Heraklit und Parmenides nicht gefunden, von Plato aber mit Bewusstsein als unentbehrlich gesucht wurde.

Dem Zwecke, diesen Zusammenhang herzustellen, diente im Platonischen Systeme die Lehre von der *Wiedererinnerung* (*ἀνάμνησις*), in welcher Plato für das erkennende Subject den Impuls sah, auf Grund dessen sich dasselbe von unten auf, vom Standpunkt der Empfindung und Wahrnehmung zu den verschiedenen Stufen der Erkenntniss emporhebe. Es bedurfte für das Subject eines Antriebes und Führers zu dem Gebiete der Ideen, welcher zugleich den nothwendigen Hinweis des einen Gebietes der Erkenntniss auf das andere in sich enthielte. Mit anderen Worten: Plato suchte den Begriff der Causalität, als das Band zwischen „Ideen und Erscheinungen“ (d. h. zwischen dem unbedingt Seienden und dem Bedingten, zufällig Erscheinenden), welches er auf objectivem Gebiete nicht gefunden hatte und dort auch, weil er die Producte des Vorstellens für das Seiende hielt, nicht finden konnte, vom Standpunkte des

1) Herbart a. a. O. S. 600.

Subjects aus in der Lehre von der Wiedererinnerung zu erfassen.

Dass sich Plato die Nothwendigkeit eines solchen Bandes nicht verhehlte, erhellt aus einem im Parmenides[1]) gegen die Auffassung der Ideen als unabhängig von dem Wandelbaren bestehender Begriffe gemachten Einwande. Die Ideen haben danach zufolge dieser Unabhängigkeit ihr Sein nur in Beziehung auf einander, nicht auf ihre wahrnehmbaren Nachbilder. Ebenso stehen die den Ideen gleichnamigen Sinnendinge nur in Wechselbeziehung unter sich, nicht gegen die allgemeinen Begriffe. So ist auch Erkenntniss an sich nur Erkenntniss des Begriffs an sich und Erkenntniss des Einzeldinges nur Erkenntnis des Objects ohne Beziehung auf die allgemeinen Begriffe. Da nun die Erkenntniss „bei uns" d. h. innerhalb des Sinnenfälligen, sich nur auf die Wahrheit innerhalb desselben Gebietes beziehen kann, die Ideen aber nicht „bei uns" sind, so gäbe es für uns überhaupt keine Erkenntniss der Ideen.

Auf Grund dieser Schlussfolgerung, welche auf die Nothwendigkeit einer subjectiven Vermittelung der sinnlichen und intellectuellen Erkenntniss hinweist, hebt *Schleiermacher*[2]) hervor, dass die angeführte Stelle die Nothwendigkeit andeute, eine ursprüngliche Einheit des Denkens und Seins zu finden und aus ihr jene unmittelbare Verbindung des Menschen mit der intelligiblen Welt herzuleiten, welche durch die Lehre von einem ursprünglichen Schauen und der Wiedererinnerung des Geschauten ausgesprochen wird: Kann der Mensch durch Wahrnehmung und daraus gebildete Meinung nur das Nachgebildete, nicht aber die urbildliche Wesenheit selbst erblicken, so muss, die Möglichkeit der Erkenntniss vorausgesetzt, die Anlage zum wahren Erkennen ihm angeboren, a priori in ihm vorhanden sein. Das im Denken vorgehende Erfassen der Begriffe kann, wenn es durch nichts sinnlich Wahrnehmbares bedingt ist, nur aus

1) Parm. p. 133 C—134 E. 2) Einleitung zum Parmen.

der eigenen Seele geschöpfte *Erinnerung* sein. Zum Belege dieser Ansicht dient der Umstand, dass selbst der einer Sache Unkundige doch über dieselbe die gewünschte Auskunft geben könne, wenn er nur in angemessener Weise durch anleitende Fragen darauf hingeführt werde [1]). Die Anwendung dieses Gedankens findet sich in dem Theile des Menon [2]), in welchem ein der Mathematik Unkundiger in seinen durch Sokrates' Fragen bedingten Antworten darauf hingeführt wird, ein Problem der Raumlehre zu lösen.

Die Lehre von der Wiedererinnerung, gegründet auf die Annahme einer vor den Eintritt der Seele in die Leiblichkeit zu setzenden Präexistenz, in welcher der Seele (dem Organ der wahren Erkenntniss) das ungetrübte Schauen der Ideen vergönnt war, ist nach alledem nicht ohne Weiteres den mythischen Beiwerken der Platonischen Philosophie beizuzählen, sondern als der im Hinblick auf die Resultate seiner Vorgänger gebildete Schlussstein seiner Erkenntnisstheorie und somit der auf letztere gestützten Ideenlehre zu betrachten. Sie ist sowohl durch die Eigenthümlichkeit der Platonischen Denkweise, wie durch die historischen Voraussetzungen derselben bedingt. In ihr weist aber zugleich die Platonische Denkweise über sich hinaus auf die Nothwendigkeit, die Trennung des Allgemeinen von den concreten Einzelheiten der Erscheinungen aufzuheben und das bis dahin vergeblich gesuchte Band zwischen den sinnlichen und intelligiblen Erkenntnissobjecten in dem *causalen* Zusammenhange des Allgemeinen mit dem von ihm untrennbaren Einzelnen zu suchen.

Die Lehre von der ἀνάμνησις, hat wohl am meisten dazu beigetragen, dass man es den Ideen bald nicht mehr ansah, „in welchem Gedränge des Streits gegen die Heraklitiker sie zuerst als einzige Zuflucht waren ergriffen worden“ [3]).

---

1) Phaed, p. 72 E ff. 2) Men. p. 82 ff. 3) Herbart a. a. O.